



**Clio. Femmes, Genre, Histoire**

2 | 1995  
Femmes et Religions

---

## Caroline BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*

Jean-Pierre ALBERT

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/502>  
ISSN : 1777-5299

### Éditeur

Belin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1995  
ISBN : 2-85816-283-2  
ISSN : 1252-7017

### Référence électronique

Jean-Pierre ALBERT, « Caroline BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale* », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/502>

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Tous droits réservés

---

# Caroline BYNUM, Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale

Jean-Pierre ALBERT

---

## RÉFÉRENCE

Paris, Éditions du Cerf, 1994, 449 p., index, ill.

- 1 Cet ouvrage, paru aux USA en 1987, a immédiatement retenu l'attention aussi bien des historiens du christianisme que des spécialistes de l'histoire des femmes. Venant après *Jesus as Mother*<sup>1</sup>, enquête sur un thème de la mystique médiévale impliquant de manière inattendue la représentation des sexes, il confirme l'intérêt d'une réflexion sur un passé lointain qui n'en demeure pas moins liée aux enjeux du présent, en l'occurrence ceux du féminisme et d'une écriture féministe de l'histoire. Faut-il pour autant voir dans ce livre un symptôme de plus de « la culture exacerbée des différences qui enfièvre les campus américains depuis une dizaine d'années » ? un livre « militant », comme peuvent l'être ceux de John Boswell<sup>2</sup>, récemment disparu, auquel s'appliquait la remarque qui vient d'être citée<sup>3</sup> ? Pas du tout. Si elle évoque parfois les opinions des féministes, C. Bynum semble vouloir se tenir à l'écart d'un débat trop idéologique, et ce d'autant plus que la réalité qu'elle découvre ne correspond, selon elle, ni aux idées reçues sur les femmes du Moyen-Âge, ni aux attentes de féministes en quête de grands ancêtres ou de martyrs. « Médiévistes informés et féministes convaincus - pour des raisons différentes, certes - trouveront bien audacieuses ces théories qui prennent le contre-pied des vérités reçues », écrit-elle (p. 11).
- 2 De quoi s'agit-il donc ? Le dossier ouvert dans ce livre est, dans ses grandes lignes, bien connu, c'est celui de la mystique. Si l'on entend par là une expérience vécue intensément de fusion en Dieu, accompagnée de signes merveilleux - extases, lévitation, émission de

parfums... -, la mystique chrétienne est une expérience religieuse très majoritairement féminine. On sait par ailleurs que ces états privilégiés s'accompagnent presque toujours de souffrances physiques, stigmates, maladies ou macérations volontaires qui, dans le cas des femmes, prennent en général la forme du jeûne, voire d'une abstention totale de nourriture assez durable (plusieurs années, parfois, si l'on en croit les hagiographes) pour être jugée miraculeuse. Troisième volet du dossier : du XIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, les saintes mystiques placent au centre de leur vie spirituelle l'eucharistie et, conjointement, une vision très affective de l'humanité de Jésus qui se traduit en particulier par l'accent mis sur son corps. Corps souffrant, dont les visions détaillent avec un étonnant réalisme les lésions ; corps fertile, surtout, en humeurs diverses qui nourrissent nos saintes pendant leurs extases et donnent lieu à des transactions teintées d'érotisme, quand elles ne se déploient pas en une imagerie cannibale.

- 3 Grâce à un remarquable travail documentaire, C Bynum offre un tableau saisissant des expressions les plus extrêmes de ces tendances parmi les saintes mystiques du bas Moyen-Âge. Mais son objectif n'est pas de faire une somme érudite de plus sur ces questions - la littérature catholique du XIX<sup>e</sup> siècle est, en la matière, plus que suffisante pour satisfaire l'amateur de *curiosa morbida*. Son propos est de présenter une interprétation nouvelle de ces représentations et comportements en les mettant en relation avec leurs enjeux sociaux et les stratégies plus ou moins conscientes des acteurs, au premier chef celles des femmes. Cela suppose une remise en cause des cadres explicatifs le plus souvent proposés : les références à la pathologie mentale et aux effets conjugués de l'antiféminisme des clercs et des présupposés dualistes de la théologie chrétienne.
- 4 Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on ne compte plus les traités de médecins rationalistes expliquant par l'hystérie les stigmates et autres phénomènes paramystiques. S'agissant du jeûne et de ses excès, on ne pouvait manquer d'invoquer l'anorexie mentale - fût-elle *holy anorexia*, pour reprendre le titre d'un ouvrage récent de Rudolph Bell<sup>4</sup>. Sans contester absolument ce type d'analyse, C. Bynum entend surtout reconstituer le contexte culturel (et, plus étroitement, la conjoncture historique) dans lequel s'inscrivent non seulement l'abstention de nourriture des saintes médiévales, mais aussi la valeur symbolique qu'elles lui accordent à travers d'autres représentations et pratiques. Pour y parvenir, elle propose une hypothèse qui, d'une certaine manière, justifie l'ensemble de son projet : c'est par la manipulation de son rapport à la nourriture que la femme du Moyen-Âge agit sur elle-même et sur son entourage. Le registre de l'alimentation est le foyer à partir duquel se redistribuent les significations prêtées à l'ascèse, au renoncement et au « service » des autres - prestations charitables ou suffrages pour les âmes du purgatoire. En conséquence, le jeûne et ses excès ne sauraient être tenus pour des symptômes pathologiques intemporels : « Les pratiques et les symboles d'une civilisation donnée sont si solidement ancrés dans cette civilisation qu'on ne peut les en séparer (...) Il ne convient pas de détacher de son contexte moderne, ni d'appliquer aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles le terme "anorexie mentale" surgi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour décrire une forme particulière de jeûne ». Comme celui des mystiques médiévales, le jeûne de nos contemporaines est donc le produit d'une histoire et d'une conjoncture culturelle spécifiques<sup>5</sup>. La comparaison peut être éclairante, mais il importe surtout, y compris dans une perspective thérapeutique<sup>6</sup>, de bien repérer la cohérence de chaque système symbolique.

- 5 La seconde prise de distance opérée par C. Bynum, beaucoup plus décisive, concerne les interprétations conjointes de l'ascétisme et de l'antiféminisme chrétiens en termes de dualisme. L'idée sans cesse reprise par les anciens théologiens que la femme est « charnelle » (ou plus charnelle que l'homme) suffit à justifier le lien généralement établi entre ces deux éléments : la dévalorisation de la femme se fonde sur une anthropologie dualiste qui place l'esprit plus haut que la chair ; aux femmes qui veulent se qualifier d'un point de vue spirituel, il revient de manifester un refus ou une haine du corps beaucoup plus radicaux que ceux attendus des hommes. L'acceptation par les femmes des pratiques ascétiques les plus dures traduirait donc l'intériorisation de l'image dévalorisée que les hommes se font d'elles. Autrement dit, la souffrance volontaire des saintes serait la conséquence de la violence symbolique (au sens que P. Bourdieu donne à cette notion) dont elles sont victimes. Sans rejeter totalement cette interprétation, C. Bynum la conteste avec fermeté : « ... ce raisonnement implique une incompréhension profonde de la vie religieuse des XIIIe-XVe siècles. Je ne nie pas que le dualisme ait joué un certain rôle dans l'ascèse, ni que la misogynie ait figuré dans les représentations des femmes. Une image négative du corps féminin sous-tend ces comportements qui visaient à supprimer les règles, les excréments, la faim, les pulsions sexuelles, et même les sensations ordinaires de chaleur et de sommeil et les sensations tactiles. Mais l'ascèse du Moyen-Âge n'était pas fondamentalement dualiste, et la conception que se faisaient les femmes de leur fonction religieuse n'était pas due essentiellement à l'intériorisation de la misogynie » (p. 297).
- 6 Les arguments opposés aux interprétations habituelles fournissent la matière des derniers chapitres du livre. L'analyse a tout d'abord pour objet de restituer aux femmes du Moyen-Âge la plénitude de leur position d'acteur : loin d'être à leur insu « manipulées » par les hommes, elles trouvent dans le jeûne et le don de nourriture « une façon efficace d'avoir prise sur leur entourage, dans un univers où la nourriture était leur principale ressource ». Les anomalies introduites dans la gestion (ou l'ingestion) des aliments sont en elles-mêmes un refus actif des valeurs domestiques et du mariage, destin presque obligé, mais pas nécessairement enviable, des jeunes filles. En second lieu, leur ascétisme alimentaire excessif témoigne, non pas d'une soumission aux vues de l'Église, mais d'une révolte contre une institution devenue de plus en plus laxiste en ces matières. Le troisième argument concerne la signification donnée à ces pratiques : « aux yeux des gens du Moyen-Âge, l'ascèse alimentaire, la distribution de nourriture et la dévotion à l'eucharistie n'étaient pas des mortifications, mais plutôt des façons de s'unir au Christ dont les souffrances sauvent le monde » (pp. 297 et 298). Les saintes n'expient donc pas dans la douleur le « péché originel » de leur féminité, manifestant ainsi la honte de leur condition. Bien au contraire, elles accèdent à un statut valorisé et contribuent à une réhabilitation chrétienne de l'ordre de la chair en accomplissant corps et âme l'imitation la plus parfaite du Dieu fait homme. Aussi convient-il de voir dans les formes les plus douloureuses de l'ascétisme « d'habiles tentatives visant à modifier les possibilités offertes par notre nature charnelle, plutôt qu'à leur échapper ». C'est que, aux yeux de C. Bynum, le christianisme n'est pas un dualisme, du moins le dogme de l'Incarnation, associé à la piété eucharistique, lui permet-il de donner un statut positif à l'existence corporelle. Il n'est donc pas étonnant que son dernier livre<sup>7</sup> porte sur la résurrection des corps, autre cheval de bataille de tous ceux qui, à l'intérieur et hors des Églises, s'emploient à rejeter l'idée que « le catholicisme soit l'ennemi du corps et ait peur de tout ce qui est charnel »<sup>8</sup>.

- 7 On mesure sans peine l'originalité de ces propositions interprétatives et l'ampleur des débats qu'elles doivent susciter. C. Bynum a le sentiment très net de décevoir les tenants d'une vulgate féministe qui n'attendrait du témoignage des saintes rien d'autre que de nouvelles pièces à verser au dossier de la misogynie cléricale et de la violence symbolique à l'encontre des femmes. De décevoir aussi ceux qui ne retiendraient des parcours de sainteté que la manifestation d'un anticonformisme féminin plus ou moins subversif. Elle se refuse en effet à réduire à une dimension purement stratégique la quête spirituelle qui animait les mystiques médiévales : il y a bien place dans le christianisme pour une expérience féminine originale de la foi<sup>9</sup>. Et si cette expérience se développe tout particulièrement autour d'une symbolique de l'alimentation, cela est dû à une rencontre essentielle : d'une part la femme est naturellement (par l'allaitement) et culturellement (par l'activité culinaire) impliquée dans l'espace bien réel des comportements nourriciers ; d'autre part, la mythologie et la liturgie chrétiennes placent elles aussi la nourriture en leur centre. Laissons C. Bynum résumer elle-même ce qui constitue l'intuition centrale de son livre : « La nourriture était un symbole puissant. Comme le corps, il faut qu'elle soit broyée et partagée, afin de pouvoir donner la vie ; mastiquée entre les dents avant d'être assimilée pour sustenter la vie, elle résume aussi bien la souffrance que la fécondité. La nourriture, par ce qu'elle est en elle-même, paraît être le symbole du sacrifice et de la charité. Or, dans la doctrine chrétienne, le corps souffrant, rompu, crucifié sur la croix, d'où jaillit le salut de l'humanité est nourriture. Mais la nourriture était plus qu'un symbole puissant, elle était un symbole particulièrement visible et accessible aux femmes toujours plus intimement impliquées que les hommes dans la préparation et dans la distribution de nourriture. Le corps féminin, qui allaite et accouche, présente des analogies avec la nourriture ordinaire et avec le corps du Christ qui, à l'instant de sa mort sur la croix, donne naissance au salut » (p. 48).
- 8 De fait, choisir le fil de l'alimentation pour traverser l'immense documentation sur la sainteté mystique ouvre une démarche analytique féconde, d'autant que, de l'aveu même de l'auteur, cette voie ne saurait être exclusive. Il s'agit plutôt d'une mise en perspective, qui permet de rendre leur cohérence à une poussière de faits - miracles, visions, épisodes biographiques - qui, sans cela, pourraient sembler insignifiants. La symbolique alimentaire, statistiquement dominante dans la production spirituelle des femmes alors qu'elle ne joue qu'un rôle secondaire dans les écrits des mystiques masculins, représente en somme le langage dans lequel elles expriment le plus spontanément leur expérience religieuse. Plus qu'un simple langage, elle constitue même le vecteur principal d'un vécu féminin de la foi qui engage l'être tout entier. Telle est la découverte fondamentale de l'auteur, et sa restitution de la cohérence de cette mystique de la nourriture emporte généralement la conviction. Elle n'en soulève pas moins plusieurs interrogations que je voudrais à présent développer, en essayant de ne pas trahir par une simplification abusive une pensée assez riche en nuances et soucieuse d'anticiper les objections pour désarçonner la critique. Je ne chercherai donc pas à lui opposer des faits ou à contester tel ou tel point particulier de l'interprétation, mais plutôt à dégager, pour la discuter, son articulation d'ensemble.
- 9 On a toujours plaisir à lire un ouvrage qui prétend bousculer les idées reçues et, à sa manière, C. Bynum répond à l'invitation, lancée voici quelques années par J. Le Goff, à découvrir un « autre Moyen-Âge ». La nouveauté est ici la réévaluation du rôle de la chair - et de la femme - dans la spiritualité médiévale<sup>10</sup>. Peut-on toutefois adhérer sans réserve aux hypothèses présentées ? Le centre du débat me semble être la question du dualisme,

dont C. Bynum entend réduire l'importance dans l'interprétation qui peut être donnée des pratiques ascétiques chrétiennes. L'opposition massive de la matière et de l'esprit, du corps et de l'âme, lui semble incompatible avec l'importance de la chair dans la spiritualité des mystiques, ou encore celle de la symbolique alimentaire dans la liturgie. Il est vrai que l'orthodoxie chrétienne s'est toujours distinguée, non sans mal d'ailleurs<sup>11</sup>, du dualisme strict des gnostiques, des manichéens et de leurs rejetons tardifs, bogomiles ou cathares. Par réalisme - comment ériger le refus de la procréation en maxime universelle ? -, par crainte aussi des implications morales de l'antinomisme, les Églises s'en sont tenues à des compromis aussi divers que boiteux, dont le dernier livre de Peter Brown offre un large panorama pour les premiers siècles du christianisme<sup>12</sup>. Mais, sur le fond, la contradiction demeure irrésolue, et l'on comprend très bien pourquoi si l'on examine la pensée dualiste dans une perspective anthropologique : pour faire exister un ordre de l'esprit, il faut mettre en scène la déroute de la chair. L'ascétisme n'est donc pas seulement une exigence morale, de même que le dualisme n'est pas seulement une attitude psychologique de haine ou de peur du corps. Ils sont les deux faces - pratique et théorique - d'une stratégie globale de présentification de l'esprit et de production d'anomalies sacralisantes. Aussi, dans leurs formes les plus radicales, sont-ils réservés à des spécialistes du sacré qui ne sauraient en aucune façon se confondre avec la totalité du peuple chrétien. On sait bien, par exemple, que l'Eglise a pu développer une théologie valorisante du mariage tout en écartant systématiquement les femmes mariées (mais non les veuves) de la population des saintes<sup>13</sup> ou en canonisant des épouses continentes dont, en toute rigueur canonique, le mariage était nul.

- 10 C. Bynum n'ignore évidemment pas ces faits massifs. Tout le problème est de comprendre comment et pourquoi elle semble vouloir les esquiver, du moins les réinterpréter d'une manière qui réduit considérablement leur portée. Elle me paraît, en premier lieu, méconnaître la singularité constitutive de la position du saint en prétendant toujours (cf. le sous-titre du livre dans l'original et la traduction) parler des femmes alors qu'elle n'envisage que le cas des saintes<sup>14</sup>. Or ces dernières - toute sa documentation en témoigne et elle le reconnaît volontiers - ont en commun d'avoir rompu de façon fracassante avec les valeurs de la chair. Toutes, vierges, veuves ou parfois même épouses, se signalent par leur continence et leur ascétisme. Elles sont femmes, bien sûr, et il ne fait aucun doute que leur expérience mystique porte la marque de leur identité sexuelle. Mais il est tout aussi clair que, plus admirables qu'imitables, selon un lieu commun de l'hagiographie, elles ne sont représentatives ni des sentiments moyens des chrétiennes, ni des attitudes de l'Église à l'égard des femmes et de la chair en général. À la différence de leurs consœurs ordinaires, elles expriment leur religiosité par un refus polymorphe et sans compromis des valeurs de ce monde : le cadre dualiste est donc intact, et c'est bien lui qui institue d'abord les exceptions sacralisantes dont se nourrissent les réputations de sainteté.
- 11 Comment comprendre, dès lors, le retour de la chair au centre de la spiritualité des saintes ? Il importe surtout de noter ses modalités bien particulières : la chair revient toujours sur le mode de la souffrance. Sans doute, dans ces conditions, n'est-elle pas seulement « haïe », ou « dépassée » dans le sens d'un accès à une condition angélique ou à une « virilité » symbolique. Il est possible, sur ce point, d'accepter l'analyse de C. Bynum. Mais cela suffit-il à récuser l'hypothèse du dualisme ? Celle-ci n'implique-t-elle pas très naturellement la valorisation exclusive d'une chair souffrante ? Consciente de la difficulté, l'auteur propose l'argument, à mes yeux peu satisfaisant, que la confusion du

plaisir et de la douleur, typique de l'expérience des mystiques dans leurs relations fantasmatiques avec le Christ, ferait partie du vécu ordinaire des gens du Moyen-Âge « en raison des faibles moyens dont ils disposaient pour soulager leurs malaises » : « Certaines sensations que nous sommes capables de distinguer les unes des autres tendent à être confondues dans la piété du Moyen-Âge, qui décrit l'assouvissement de la faim comme un « appétit » et la douleur comme un « plaisir » (p. 342).

- 12 Cette notation, qui pourrait sembler marginale, soulève en fait une série de problèmes de fond. Outre qu'elle n'est guère convaincante, elle conduit à s'interroger sur les modalités de la contextualisation historique à l'œuvre dans le livre. En fait, la confusion du plaisir et de la douleur dans le « martyr d'amour » est une constante de l'expérience mystique des femmes jusqu'à la période contemporaine, signalant plus une distance entre la vie ordinaire et la sainteté qu'une évolution historique - sans doute bien réelle par ailleurs - des sensibilités. De la même manière, la distance prophétique prise par les saintes par rapport à l'institution ecclésiale est un fait structurel largement indépendant des positions momentanées de l'Église sur la valeur de l'ascétisme ou de sa tolérance à la mystique. On ne saurait bien entendu reprocher à un ouvrage historique de se centrer sur une période particulière et de repérer ses inévitables spécificités. Ma critique porte sur l'explication par le contexte de réalités qui semblent plutôt des constantes, à tout le moins des phénomènes de longue durée.
- 13 Seconde remarque : en insistant sur les continuités entre expérience commune et expérience mystique, C. Bynum s'interdit de saisir le jeu des renversements qui, encore une fois dans le droit fil du dualisme, marquent la singularité de l'univers de la sainteté. Un seul exemple, qui pourrait encore sembler marginal, la question des « festins sacrés ». On reconnaît dans cette élégante désignation l'eucharistie, et la mise en contraste du jeûne et du festin « sacrés » suggère l'ampleur de la symbolique alimentaire dans le christianisme, à mille lieux d'une dévalorisation systématique des biens de ce monde. Hélas, il y a déjà bien longtemps, au Moyen-Âge, que la liturgie eucharistique a rompu avec la convivialité heureuse des anciennes agapes. Loin d'être la substance d'un « festin », l'hostie se présente plutôt comme une anti-nourriture aussi bien par sa parcimonie que par les différences qu'elle cumule avec le régime habituel des aliments. En conséquence, lorsque les mystiques participent en vision à de véritables festins célestes, il n'est pas étonnant que les plats qu'elles découvrent échappent, d'une nouvelle manière, à la sphère des nourritures humaines : corps et sang littéraux du Sauveur, Enfant-Jésus coupé en morceaux dans une vision célèbre de Colette de Corbie, ils sont aussi différents des ressources alimentaires ordinaires que l'hostie l'est du pain quotidien. En toute rigueur, il n'y a donc pas dans la liturgie chrétienne de « festins sacrés ». Rien non plus, dans ce registre, qui assume ou sacralise en quelque façon l'ordre des besoins corporels. C'est seulement sur le fond de sa négation préalable que l'alimentation peut revêtir un sens mystique. Et il en va de même pour le corps en général. Par un paradoxe somme toute bien compréhensible, il est le premier matériau à travailler pour rendre sensible, à soi et aux autres, l'ordre de l'esprit<sup>15</sup>. C'est là toute autre chose qu'une réconciliation, eût-elle pour caution le mystère de l'humanité du Christ. Je ne puis donc suivre C. Bynum lorsqu'elle conclut que « les femmes du Moyen-Âge (...) se considéraient comme des êtres humains, pleinement esprit et pleinement chair ». Outre que cet énoncé me semble difficile à généraliser aux « femmes » quand la documentation concerne les seules saintes, il ne traduit que très imparfaitement le rôle de la chair dans l'expérience mystique<sup>16</sup> : moyen sans doute d'être le Christ, mais à quel prix !



- 14 Les remarques qui précèdent se veulent moins une remise en cause que l'ouverture d'une discussion, qui demanderait en vérité une argumentation beaucoup plus développée. C. Bynum a fait une incontestable découverte en montrant en quoi, de par leur condition, les femmes devaient être particulièrement sensibles à la rencontre, dans l'eucharistie, des symboliques alimentaire et sacrificielle, et plus encore à la convergence, en tant que « chair nourricière », de la définition de leur propre corps (de mère ou de cuisinière charitable) avec celui du Christ. La divinisation du corps féminin par la souffrance et la consommation eucharistique répond ainsi à la féminisation du corps du Christ mise au jour dans *Jesus as Mother*. Tel est le point fort de l'ouvrage. Je reste cependant convaincu que les « symboles naturels » de l'alimentation ne suffisent pas à rendre compte de la pensée du sacrifice et de la souffrance qui traverse la religion chrétienne - chose que l'auteur admettrait sans doute volontiers. Le problème est que ramener le sens de la souffrance des femmes<sup>17</sup> à une dialectique de l'aliment (détruit pour donner la vie, etc.) conduit à en sous-estimer la portée et, en définitive, à présenter comme résolue la contradiction entre ordre de la chair et service de Dieu. À laisser dans l'ombre, également, une pensée du sang des femmes, du pur et de l'impur très active dans la définition chrétienne de la sainteté féminine<sup>18</sup>. Mais tout cela n'enlève rien à l'intérêt du dossier présenté et des questions qu'il soulève : on reconnaît un grand livre autant au sentiment d'approbation qu'il suscite qu'au désir de le discuter et de le prolonger.

## NOTES

1. C. Walker Bynum, *Jesus as Mother : Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1982.
2. J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Gallimard, 1985. Cf. aussi J. C. Brown, *Soeur Benedetta, entre sainte et lesbienne. Toscane, XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1987.
3. N. Weill, « L'œuvre interrompue de John Boswell », *Le Monde, Le Monde des livres*, 17 mars 1995, p. VII.
4. R. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
5. Cit. p. 413. Voir aussi p. 21 et l'épilogue du livre dans son entier.
6. Voir les suggestions très stimulantes des pp. 414-16.
7. *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, Columbia University Press, 1995.
8. S. Bonnet, *La cuisine d'Emmaüs*, Paris, Eds. du Cerf, p. 35. Le contexte polémique de cet énoncé marque bien son importance stratégique dans un double processus de conciliation du catholicisme avec la modernité et de critique d'une religiosité qui, au nom d'un idéal de pureté spirituelle, récuserait l'épaisseur charnelle de la ritualité caractéristique de la « religion populaire ».
9. Voir en particulier, p. 333, sa distinction entre la fonction (de critique sociale) du jeûne et sa signification spirituelle, en relation avec l'idée de (co)rédemption.
10. Soulignons, à cet égard, l'importance des travaux d'A. Vauchez, dont le livre de C. Bynum ne conteste que très marginalement les conclusions.



11. Cf. J. T. Noonan Jr, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*. Trad. M. Jossua. Paris, Eds. du Cerf, 1969.
12. P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Paris, Gallimard, 1995 (éd. américaine : 1988).
13. Voir à ce propos les conclusions similaires de P. Delooz, *Sociologie et canonisations*, Liège, Faculté de droit / La Haye, Martinus Nijhoff, 1969 et de K. L. Woodward, *Comment l'Église fait les saints*, Paris, Grasset, 1992.
14. J'entends par là des femmes qui, si elles n'ont pas été canonisées, ont du moins joui d'une réputation de sainteté de leur vivant.
15. Voir mon article « Le corps défait. De quelques manières pieuses de se couper en morceaux », *Terrain*, n° 18, 1992, pp. 33-45.
16. Cit. p. 404. La signification christologique de la chair souffrante me semble sans rapport interne avec la conception thomiste de la personne humaine, sans doute une des plus ouvertes, au sein du christianisme, à la reconnaissance de la dimension corporelle. On sait par ailleurs que la culture médiévale du corps est moins rigoriste que celle des siècles postérieurs (cf. par ex. les travaux de M. Bakhtine). Mais je ne crois pas que ces éléments de contexte éclairent la question du statut de la corporéité dans la mystique : il faut la resaisir selon sa logique propre.
17. C. Bynum ne rend en fait compte que de sa signification théologique d'*imitatio Christi*, sans doute assumée subjectivement par les femmes, mais qui n'en doit pas moins faire l'objet, elle aussi, d'une interprétation anthropologique.
18. Voir mon article « Le parfum et le sang », *Apocrypha. Le monde des apocryphes* n°4, 1993, pp. 225-243. La question du sang des femmes est abordée à plusieurs reprises avec beaucoup de pertinence par C. Bynum, dans la mesure où elle est liée aux effets du jeûne, mais elle ne fait pas l'objet d'une analyse systématique.